

# 亚卡丁经验<sup>①</sup>

陈 波

(四川大学中国藏学研究所、人类学研究所, 成都, 610064)

**内容摘要:** 本文考察西藏亚卡丁社会及其区域特征。亚卡丁以其天主教信仰著称于外界, 实际情形却非常复杂, 呈现出天主教、藏传佛教和政党信仰的复杂局面。这些分异的意识形态为村落的亲属观念、丧葬仪式和年庆等包容, 最终起支撑作用的是原生的等级与平权意识。这两种观念支配亚卡丁人的生活、政治和信仰, 成为与外界交流的重要原则, 并包容外来的意识形态。

**关键词:** 藏传佛教 天主教 政党信仰 等级 平权

有关盐井的研究和介绍, 多注重其村民信仰天主教者, 对信仰佛教者却只字不提, 给人一种“非佛即天”的感觉。实际的情形远比这复杂。

有天主教信民的村庄是上盐井。按照西藏自治区民政局给定的藏文名字, 是 Yar-stod, 但是这个名字村民用得不多, 最常用的是 Yar-kha-lho (亚卡洛) 或者 Yar-kha-steng (亚卡丁)。前者当是从 Tshawa-kha-lho (茶卡洛, 即藏语南部盐井) 而来, 省略 tshawa (盐), 代之以 Yar, 即上部之意; 后者则保留 Yar-kha-lho 中的前两者, 用 steng 代替 lho。steng 也是上部之意。至于藏文中盐井一语, 由于该地曾经设立宗级机构, 茶卡洛 (盐井) 一词用作宗名, 它所指的范围比我们讨论和研究的村落要大得多, 故舍而不用。我们注意到, 上盐井的命名完全是相对于下盐井而得出的。“盐井”是汉语根据当地出产来命名的。基督教称当地为“Yerkalo” (亚卡洛), 是根据当地人的自称。本文将使用当地人自己常用的称呼之一“亚卡丁”, 而放弃传教士习用的“亚卡洛”, 希望以此激发出当地经验中的另外一部分, 并且是更为重要和根本的那部分。

## 一、双教共证

亚卡丁有多少天主教信民? 从 20 世纪 90 年代到现在为止, 各种说法纷呈: 一说为

<sup>①</sup> 笔者在 2007 年 7 月至 8 月间完成实地调查, 部分曾与中山大学人类学系何国强先生的受学弟子高薇茗和即将受学的弟子吴成立共同调查, 并得到他们的帮助。受赵旭东的邀请, 2007 年 11 月 8 日, 我得以在他主持的中国农业大学社会学系“乡土社会变迁”系列讲座中与该校师生李小云、刘小倩、徐蕾、陈冲影、王念和中国社会科学院社会学所徐冰先生等分享我的研究, 也得到不少修改意见。受王铭铭老师的邀请, 2007 年 11 月 17 日至 18 日在香山蒙养园召开的“文明与民间宗教”讨论会期间, 我得以进一步在“文明”的脉络中梳理自己的想法, 得到王铭铭老师、梁永佳、刘琪、倪朝霞、陈进国等的评论、意见和激励。

560人<sup>①</sup>；一说约为500余人<sup>②</sup>；一说为上盐井村总人口的69%，500多人<sup>③</sup>；一说为740余人<sup>④</sup>；一为600多人<sup>⑤</sup>；而据上盐井“人口2000余名，80%信仰天主教”折算，则为1600余人<sup>⑥</sup>。我们该采用哪一个说法呢？

根据村长贡秋次仁2004年的统计，亚卡丁一共5个组，包括嘎堆组（mgav-bstus，一组）、甲崩组（gya-spung，二组）、仲巴组（phrong-pa，三组）、仲堆组（phrong-stod，四组）和察勒组（tshawa-las，盐业组），各组信仰情况统计如下<sup>⑦</sup>：

组名	藏教家庭	天主教家庭	两教共在家庭	藏教人数	天主教人数	总共人数	地亩
嘎堆组	16	11	7	106	71	178	125.5
甲崩组	19	11	2	104	65	169	160.3
仲巴组	7	12	6	43	73	116	118
仲堆组	2	18	5	21	94	115	124.1
察勒组	6	1	1	36	13	51	4
总计	48	52	21	310	316	629	531.9

其中嘎堆组和察勒组人口因新生孩子3人，故在最后统计总人数时略有出入。2007年对人口的统计，没有涉及信仰情况，各组人口统计情况如下：<sup>⑧</sup>

组名	人口	男	女	男劳动力	女劳动力
一	209	97	112	41	56
二	199	98	101	36	33
三	149	72	77	28	21
四	154	69	85	29	30
盐业	60	30	30	9	11
总计	771	366	405	143	151

① “天主教”，<http://www.tibetinfo.com/zt/zt2002003826130851.htm>。

② 伍皓：《西藏唯一的天主教堂和首位藏族神甫》，[http://61.166.155.188/lyxw/ynly/2002/2002-06/2002-06-10/1023672091\\_2/index.html](http://61.166.155.188/lyxw/ynly/2002/2002-06/2002-06-10/1023672091_2/index.html)。

③ 杨福泉：《纳西族与藏族历史关系研究》，北京：民族出版社，2005年，第425页。

④ 保罗、泽勇，《盐井天主教史略》，《西藏研究》2000年第3期，第51页、61页。

⑤ 马丽华：《藏东红山脉》，北京：中国社会科学出版社，2002年，第228页。

⑥ 听风长吟：《东巴、天主与喇嘛——独特的藏东第一镇：盐井》，《西藏旅游》2000年第1期。“80%”为其他资料所沿用。

⑦ 原统计为藏文，笔者译。

⑧ 2007年7月至8月中山大学人类学系硕士研究生高微茗、吴成立另做过一个实地统计，数据为：天主教信仰者382人，佛教信仰者403人；纯佛教信仰者49户，纯天主教信仰者36户，佛教与天主教共具的家庭50户。蒙高微茗女士惠赐，录此以为参考。

无论怎样，前述各家说法，皆不攻自破。

按 2004 年的统计，藏传佛教与天主教在村落中的力量势均力敌，没有哪一个具有支配地位。但具体到各个村民小组，情况则有变化。村长的统计显示，2004 年村中有 21 户是天主教与佛教共具的家庭。

由村落具有两种对立的宗教信仰，外出朝圣也不再具有统一的力量，但村落和外部之间复杂的关系却和内部的核心组织原则紧密缠绕在一起。佛教和天主教都是从村落外传来的，比如亚卡丁的格聂信仰与布丁（下盐井）的格聂信仰一致，都来自南边德钦佛山的格聂信仰，而天主教则是法国传教士在 19 世纪从南边传来的，藏传佛教是更早从北部传来的。信仰天主教的村民有不少是每日前往村中教堂礼拜，在家中则没有仪式；信仰佛教的村民在重大时节才前往岗达寺朝圣，平时则在家中行日常仪式。所有佛教活动，天主教信民一般都不参加，尽管有天主教信民随信佛教的村民前往神山去“耍”，但不是朝圣或转山。同样，信佛教的村民也从不参与天主教堂的活动，至多只是在宗教性的仪式结束后前去同他们一起娱乐。

让我们仔细研究两种宗教信仰者“改宗”的情形。所有人都说信佛教的人信的是藏教（bod-chos）。关于“改宗”的情况，我们先看察勒组洛桑卓玛（66 岁）家的情况。她母亲是察勒组的，信仰藏教（本文“藏教”指的是藏传佛教——编辑注）；卓玛幼时兄弟姐妹皆死去，她信藏教；后与来自甲崩组天主教家庭的果拉依（63 岁）结婚。他们的第一个孩子名叫扎西旺姆，现在昌都地区实验小学当老师，她的两个儿子信的都是藏教；第二个孩子索朗央宗，生有三个儿子，最小的在上初二，都信天主教；第三个孩子扎西拉姆，她和两个女儿信的都是藏教；第四个孩子叫贡曲白珍，人们惯称“妹妹”，信的是藏教，未婚；最小一个孩子叫觉安拉姆，开饭馆，信的是藏教，已婚但尚无子女。

二教和谐共处一家。洛桑卓玛说“他们的教是他们的教，我们的教是我们的教”，各不相碍。她家是四五年前新建的现房，此前往旧房时，设有佛龕和神龕，相互分开；搬家后，佛龕原来在二楼，因为一楼要晾盐、晒盐和放盐；后来一楼不放盐以后，佛龕遂同厨房一块搬到一楼，而二楼原来放佛龕的地方则改成神龕，而厨房虽然设备和用具都有，但可以看出久弃不用。她指着佛龕说：“这是我一个人的，不是他们的。”

最有趣的是一组的保罗家。他的父亲阿江（A-rkyam）信的是天主教，早在 1978 年 49 岁时去世；母亲次仁卓玛，信的是藏教。这个家庭因为在子女成长中经历过“文化大革命”，所以取名和信仰比较复杂。次仁卓玛的长子巴斯，天主教的名字，现在布丁，50 岁；次子华生，三子保罗，第五个孩子尼玛和第七个孩子索朗，信的都是藏教，但前三子取的名字是天主教名字。第四个孩子名叫坚赞，第六个孩子名叫白珍（属猪，37 岁），取的都是藏教名字，但信的是天主教。

兄弟姐妹间的信仰也不同。比如一名在内地大学念书的学生，几乎每天都去教堂礼拜，他的弟弟保罗也是信天主教，他的妹妹用的是天主教的名字，2007 年考上西藏大学藏医学院。她既不去教堂做礼拜，也不念经，据说她根本就不信。

“文化大革命”中有一段时间，村里先是要求改藏名，后来又改了汉姓，比如姓德、李、曾等；荣生的长子是在中共九大召开时生的，就取名永九大。后来村民变通，取双名。取双名这种情况今日犹存，不过语境不同。比如一组的索朗扎西信天主教，所以又有教名嘎直。

笔者在研究中发现,亚卡丁人的通婚范围首先是亚卡丁地区,然后是相邻的几个村落,包括布丁、加达、曲孜卡、许冲、觉龙,然后是更远一些的地方,包括芒康县嘎垵镇、左贡县、昌都地区、云南德钦,乃至拉萨和内地。总体来看,本地以外的通婚辐射方向,主要是向西北藏文化的中心区域。通过婚姻圈的辐射,亚卡丁社会被更大的藏文化社会包容。同时许多亚卡丁人散居到藏区各处。一旦他们离开本村,他们就更加直接地接触藏传佛教文化。这种接触触发他们的族性归属感,似乎问着这么一个问题:作为藏人,要信藏教还是天主教?

再看另外一家。这家的丈夫名叫嘎如(Ka-ru),仲堆组人,1986/1987年70多岁时去世。妻子玛日(Ma-rig),原名阿珍(A-sgron),小的时候从巴塘来亚卡丁,结婚以后改为玛日,现已去世。他们有三个子女。长子阿嘎达(A-ka-ta)早逝,次女德日(Ti-rig),嫁信藏教的扎西顿珠,生有一女两子。长女拥青,信藏教,与信藏教的旺堆结婚,生有一女也信的是藏教;次子扎西尼玛,信的是藏教,现在左贡县工作,娶妻金红,她信的也是藏教,生有一子洛桑桑珠;三子扎西旺堆,信藏教,现在芒康县当老师,娶妻扎西拥错,她信的是藏教,生有一女,信藏教。嘎如的幼女玛日,现在是亚卡丁一天主教家庭的主妇,全家人基本上信天主教,但其幼女本不信天主教,考上西藏大学,今后很难说还会不会信教。

笔者在实地研究中注意到,村民改变信仰,有些是因为世俗的原因。比如村中有旺姆者,本来信的是藏教,但因她家建房的地原来是天主教“尼姑”的地,如果她不是天主教信民,就要把土地让出来,于是她改变信仰。

## 二、神甫安多德<sup>①</sup>

安多德(1971—)自述家中四代人都信天主,其爷爷鲁嘎(Lug-ka)曾协助法国传教士传教;传教士被杀以后,鲁嘎和另一人照顾并组织教友进行宗教活动。到他妈妈一代时,已是“文化大革命”时期,不能进行宗教活动,但他妈妈时常偷偷念经。他家重修房屋时,在墙里发现传教士时候的圣像、十字架等;后来他又在家中发现传教士举行仪式时戴的绶带,他就拿着绶带去问妈妈,妈妈给他讲了它的用途,以及他爷爷和传教士的故事,他当时就表示“将来我也要成为一名神甫”。他在盐井读小学、初中,1992年在昌都读高中二年级。此前有云南的神甫实光荣每年不定期前来亚卡丁一个月或一个半月,主持宗教事务。实光荣会藏语,安多德曾问他由教堂支持读神学院的事,但神甫告诉他此举花费巨大,太困难,教堂无法支持。后在乡政府的支持下,经昌都地区向西藏自治区民宗局申请,自治区又向国家民宗局申请,获得批准,直接给了一个名额去北京神哲学院学习<sup>②</sup>。

他那一届只读四年。在校期间,一二年级除学习文学、写作、中国近现代史、政治课

<sup>①</sup> 此处依从《水乳大地》使用的名字。见范稳:《水乳大地》,北京:人民文学出版社,2004年,第164~179页。

<sup>②</sup> 本来按规定,从小修院(约等于高中)上六年制的大修院,有两种途径:一是配送,或叫保送、代培,由地方保证该生将来回来,在急需的地方从事工作;一是考试。

以外，主要是学习士林哲学与圣经，一共有十多门课<sup>①</sup>。三四年级主学神学，包括信理神学、伦理神学、牧灵神学、教父学等，也是十多门课。在校期间，对他影响最大的是院长宗怀德主教，他主要负责灵修方面的课程。安多德的毕业论文<sup>②</sup>写的是在牧灵神学如何本地化的问题，内容包括如何在本地现实生活中传教、培养教友、发展教友等。

1996年，他按学院安排，先到山东临沂教区各堂口，共两个月，后回北京，随即前往内蒙古赤峰教区各堂口，有一两个月的时间；这段时间主要是实习讲解、教授圣经、礼拜音乐（主要是歌词方面），以及组织学习圣经、讲要理等。实习完毕后前往西安；11月17日，在西安李笃安主教的主持下，由修士晋升为神甫。“此举是神品的提升，向着一个宗教职业者毕生理想的一步迈进”<sup>③</sup>，时年26岁。

随后，他到县民宗局报到，被任命为盐井村神甫。他自述回村后从事的工作主要有两件：一是主要精力用来重修教堂；二是培养现有教友，主要是中老年人。“他们在中断宗教活动40多年后，只能念经，其他的都忘了。”他组织他们“提高素质”，认识宗教是什么，加强对教会、教义的认识等。

据介绍，教堂的重建，最早是1987年，随后是1998年地震后，生活区的食堂垮塌，神甫主持重建和装修生活区南北两栋建筑，至2002年结束；此后开始重建教堂，2004年开始装修教堂，同时建钟楼。该年8月底全部完工。一名内地神甫协助他筹资。对比教堂前后的变化，可以看出，教堂的外来成分增加。整个教堂的平面图按照十字架的形状重新修建，增加东西两个厢。增加神甫设计的钟楼。原来教堂中的唐卡和条幅皆弃之不用。旧有的教堂非常富有地方特色，质朴而具有乡土性；重修后的教堂焕然一新，富丽堂皇，气派，多了几分现代气，显著地少了当地的文化特色；然而神甫坚持说走的是和本地结合的风格。

笔者1999年夏天前去时，安多德毕业回乡不到3年，雄心壮志，穿着白衬衣、黑长裤，一张憨实的脸，平易近人。2007年，神甫已经有了家室，依旧住在教堂里，他在村中购置一处房产，车也换成了一辆黑色的四驱长丰猎豹车。

### 三、村长：混融

村中有28名中共党员，村长贡秋次仁（1947—）是他们的代表，嘎堆组人，父亲是来自巴塘的铁匠，母亲是本地人，皆去世多年。他的一生折射出亚卡丁现代史的影迹。他1985年担任村长，1992年入党，2000年担任党支部书记和村长。从西藏和平解放以后到1959年平定西藏叛乱，中央政府在布丁设有代表处，这个代表处留下的遗产之一，就是培养出一些共产党员，比如勒央、华生等人。第一任支书就是华生，历任时间经过“文化大革命”、人民公社等，到1980年仍为支书；以后是嘎堆组的阿旺群培（大约1983年去世），

<sup>①</sup> 现在神甫手上仍有士林哲学的藏书，包括张振东著：《士林哲学的基本概念》（一）（认识论、心理），台北，台湾学生书局印，1984年；《士林哲学的基本概念》（二）（宇宙论与形而上学），台北：辅仁大学出版社，1981年；罗光著，《士林哲学》（理论篇），台北：学生书局，1990年；《士林哲学》（实践篇），1991年；一共4部。

<sup>②</sup> 据他说，论文为手书，一共20多页。学院存有一份，他自己保留的那一份已找不到。

<sup>③</sup> 马丽华：《藏东红山脉》，北京：中国社会科学出版社，第230页。按，入学神哲学院即后为修道生，毕业后为修士。

此后为向生、玛仁, 然后就是贡秋次仁。

据布丁村民说, 最先来亚卡丁的那个神甫和土司、岗达寺的喇嘛关系都很好。神甫只要求买块一张牛皮那么大的土地、一牛角的水, 给的价钱却很高, 于是双方写了文据, 盖了章。随后神甫将牛皮浸泡后用剪刀剪成绳, 围了一块土地; 又将牛角锯穿, 成为一根接水的管子; 对此, 土司和喇嘛都没有办法, 无话可说。那神甫为穷人盖房、买地, 还为欠债的还了钱, 取得了他们的信任, 一步步发展起来。后来的神甫和土司、喇嘛的关系搞不好, 和老百姓也有矛盾, 于是被杀了。此后亚卡丁百姓交粮就交到岗达寺。

1951年西藏和平解放后, 盐井地区成立“和平解放委员会”, 其成员包括上、下盐井的德本(Sde-dpon)阿雄、布振甲庸、达活比斯(即旺扎, 达活丁人)、木许人布兑比斯、下盐井人比斯群则、许冲索寺(So-dgon-pa)的贡嘎喇嘛以及汉族张思远(音, 文书)等, 一共7个委员。当时这里设立的是宗级机构, 许冲人阿曲、阿助和贡嘎喇嘛3人为宗本。中央代表处在盐井地区培养了一些贫苦人家, 包括曲扎、勒央、甲央和华生等4家。这4家人曾被贡嘎喇嘛抓去送岗达寺处理, 抓的时候是冬天; 说他们吃大米, 就用雪喂他们嘴里; 说他们盖被子, 就用雪盖在他们身上; 其中华生家房子3次被烧, 连墙也被放水冲毁3次。1959年3月13日, 解放军平叛, 依赖的对象全部是贫穷的人户。3月15日, 工作队进入亚卡丁, 队长即荣生的舅舅勒央。勒央后来提为盐井区的区长, 后调芒德区任区长, 再调民政局任局长, 1974年或1975年去世。在土地关系改革中, 亚卡丁划分阶级成分, 定出3名农奴主, 其中嘎堆组是鲁迪阿嘎(Lu-ti-a-ga, 即现任神甫安多德的亲戚)、甲崩组康斯朗巴(Khang-se-nang-pa)、仲巴组索朗塔青, 后两者皆系佛教家庭。

分析上述两段历史, 我们发现隐藏在其间的是一种共同的社会结构被文化的逻辑所演绎。首先, 两段历史都有一个前协约阶段, 就双边关系来说, 都显示出不确定的属性; 一旦协约签订(传教士是购买土地协约, 中央是“十七条协议”), 双方关系进入和平阶段, 但也在酝酿着矛盾, 直到矛盾解决。历史的结果不同在于, 前一段历史是当地社会历史的再生产, 后一段是当地社会历史的转型。亚卡丁现代史的开端, 是从转型开始的。

贡秋次仁在盐井中学毕业。他说在学校学的汉语全忘光了, 藏语文还不错(颇为自信)。他还记得, 1966年“文化大革命”中到巴塘, 见到当地有“大联指”(音)和“造总”互相打得厉害。芒康、盐井却没有。盐井组成民兵连, 发了枪, 负责全公社(安全)。

自他担任村委会主任以来, 在村里搞了一系列建设, 包括村里的灌溉水渠整修, 修建大型蓄水池, 修建村民饮水工程, 将饮用水用专门水管接引, 清理好水源, 每家每户安设一个水龙头; 维修道路。在他的带领下, 亚卡丁多次获得上级政府的表彰, 比如护林防火先进集体(1995年)、教育先进集体(1999年)、社会主义思想教育先进集体等, 他自己获得的各种奖状也相当多, 包括2003年、2004年中共芒康县委、人民政府颁发的林业工作成绩优秀奖, 2004年昌都地委、行署颁发的第三届民族团结进步先进个人奖, 2007年西藏自治区精神文明建设指导委员会授予他“自治区文明户”称号。

他准备去云南下关买水管子的接头等。接头在亚卡丁卖2元一个, 下关卖0.8元一个。他准备买200个。我算了一下, 总共可省240元, 便问他路费、吃、住怎么办? 他说找车子去, 路费不用掏; 住30~40元一间的旅馆, 一共住四五天的样子。我算了一下, 他赚不了多少钱。他说这一行全部是他自己掏钱, 接头买回来, 仍然按照8毛钱一个给村

民，从年终款中扣。他说：许多人穷得连8角钱都出不起。他自己出钱，钱从哪儿来？他说他已经工作的儿女给他的钱很多，让他吃好、养病，养好身体。他们还经常给他买肉从芒康带过来，买烟一箱一箱带过来（他的烟瘾实在大，平均每天三包烟，外加三壶茶）。

他说他从没有打过村里任何人，只吵过架，骂过人。村民敬畏他，原因是他的管理方式，凡是他人劝说，讲理，人家不听的，他就在群众大会上点他的名，这下人家就怕了。他甚至在大会上讲：“做佛教徒也好，做天主教徒也好，甚至像我这样什么都不做，也可以。个人的路自己选择，要走什么样的路自己决定，不要讲教派。讲教派就搞不好团结。”他对我们说：“整个村子就听我一个人的。”

他的左手，因一次下雨，村里的水管坏了，他拿了工具去修。结果路滑，他滑倒了，手也骨折，后来医好了。他说现在一下雨这两个地方就痛，这全是为了集体的工作而得的病。他抱怨说：“村长是所有职位中最累的。上头有多少部门，林业局、农牧局、县委、记者，什么部门来到村子，找的全是村长。对我来说，一年当中就没有几天休息的。我也不能离开这里。”

我在亚卡丁期间，村民尤其是讨薪的、包工头、乡领导，还有我们3个搞调查的外地人，差不多每天都找他。村民各小组在放水浇灌先后顺序的问题上发生矛盾，本应各小组自己管理的也来找他。他说，如果自己不是共产党员，这工作早就辞了。他办事需要打电话，一月花费至少150元以上，有时220多元；村长一职，国家一年给1500元补助。“当初入党时，我就把自己全交给了国家，如果现在不干，自己当初说的话不算数，我害羞。”

他曾经对前来亚卡丁的县委组织部部长、乡党委书记和乡长提出辞职，可组织部长对他说这事我们管不了，一切都听群众的，由群众选举。到现在为止，村委会、群众大会公开投票换届选举3次。每次换届前，他都请求人们不要再选他，人们答应得好好的，可是投票后一唱票，百分之百还是选他。

贡秋次仁是国家在村落的代表，又是村落在国家那里的代表。他欣赏并认同历史上曾为亚卡丁做出过贡献的德本阿雄（Pha A-bshang）。而阿雄考虑的是亚卡丁的利益，由一种本土意识支配。

贡次遵从当地的风俗。比如晚上不能在家中吹口哨，因为会把鬼招来；要在客人走之前打扫卫生，不能在客人走之后，除非走的人是仇人；他责备他的小孙子（三岁多）在我面前把手指并拢朝向上（意思是我的事情你管不着），或把一只手四指并拢，只伸出小指（意思是我不跟你搞好关系），以及他在我面前说“甲果”（意思是汉人无能）。他在家人团聚时坐的位置一定是最尊敬的，在他现在住的地方，则把最尊的位置让给客人，而自己坐较卑的主位。他对村中亲戚间通婚的那两家人加以谴责，说那是让全村人都脸红的事。他建议我不要去访他们，说他们会害羞、生气。

贡次等中共党员在亚卡丁代表着一种独特的知识类型和衔接村落以外世界的方式。这种知识类型既不同于佛教，也迥异于天主教，但却以其为人民服务的宗旨和信念，体现着后两者的精神。它分享着后两者在亚卡丁社会得以存在的社区精神、传统和基础。这种知识类型直接来自于对中国共产党的认识。由于天主教的神甫和岗达寺的活佛的宗教立场和村民信仰大体两分的局面，他们都不能代表或者象征亚卡丁。真正能代表亚卡丁的，是村民投票选举产生的村长贡秋次仁，村落的最高权威。

政党、藏传佛教格鲁派、天主教甚至地方信仰并存于亚卡丁。村落中如此不同的意识

形态提示我们,它们都不能作为我们理解村落共同体的最后依据。真正组织和团聚村落的一定是另外的观念。

#### 四、亚卡丁是一个整体

非常多的社会现象都表明,上述意识形态被村落化解,涉及亲属观念、丧葬仪式和年庆三个方面。

贡次已去世的妻子信仰天主教,名叫德日萨(Ti-ri-bzav),而贡次来自信仰佛教的家庭。他们的婚姻是父母安排的。亚卡丁人安排婚姻,根本不考虑信仰。结婚以后,她试图让他改天主教的名字,他说:“如果那样改的话,我们就只有离婚了。我们以前是什么样就怎样,我不改天主教的名字,你也不用改佛教的名字。”每次他去曲孜卡温泉洗澡,德日萨都会去曲孜卡,请她的一位朋友(女性)帮忙,问勒共寺的主持喇嘛(勒共寺在山上,但在山脚有房子,该喇嘛就住在这里),他该不该洗。记得有一次她问完以后,汗流满面地跑到温泉来,叫住正要下水的他,说:“喇嘛说了,今天连水都不能碰”。2000年,德日萨因心脏病去世,他按照天主教的方式为她举行丧葬仪式,葬在天主教的墓地。

我见到一名村中青年,父亲是稻城人,佛教徒,1950年为解放军做翻译来此,后来当乡干部,认识亚卡丁一女子,结为夫妻。妻子信天主教,但经过“文化大革命”,做过妇女主任,所以信仰淡了,去教堂害羞,她只自己在家念经。她家的神龛,只左框内有一尊新塑的耶稣受难像,衬在1997年社会主义教育先进个人的奖状前(芒康县发);中间框则是三代国家领导人的宣传画,衬着一张用塑料袋包着的她丈夫的遗像;右框是另外一张她得到的社教奖状。她对我讲,我们的神是毛主席。其子却认为她愚昧,对我说如果再去教堂,恐怕到时来不及了。但是,他作为晚辈,却不能这样说母亲。

通过上面的例子,我们看到三种意识形态被亚卡丁人整合到他们的社会生活、家庭生活中,包容这些外来意识形态的是亚卡丁的原生观念,其中家庭观念是最根本的。对不同的人来说,“家”的含义不同。亚卡丁藏语说“家”是vtsho-nang,发音作“勿陇”,指的是家里,比如说我的家里,nga-gyi-vtsho-nang。这个概念首先指的是自己出生的家,即父母的家,然后才是自己因婚姻而形成的家。有的认为家是两个人结婚、盖了房子,同一个灶煮饭、生活,有没有小孩则无所谓;有的认为家重要,因为如果家境不好,孩子们上不起学,小学、初中、高中都要求政府来帮忙,自己心里不好意思;有的认为家之所以重要,是因为自己死后,离不开家里人,凡是为家庭作出牺牲或贡献的,均得到家人的敬重。

亚卡丁人的婚姻实行双系禁忌,即父母双方的亲属都在禁止婚配的范围。村中有两对婚姻是在亲属间进行的,其中一对是在天主教家庭之间,另一对婚姻是在佛教家庭之间,都是哥哥的女儿嫁给妹妹的儿子。亚卡丁人把这称为“郎夹从”(nang-sbyar-tshang),“郎”就是指内部;“夹”就是粘连,粘贴之意;“从”,乃是亚卡丁方言,本拉萨话“仓”,即家之意。他们说这两个婚姻给他们村带来羞辱,以此为耻。亚卡丁人认为最让人羞耻的就是亲戚间通婚,其次是孙子都已经有了还再结婚。与拉萨地区不同的是,亚卡丁家庭实行长子继承制,重视男系传承。他们认定父系一方的亲戚是主要亲戚,而母系一方是次要亲戚。



亲属观念穿越意识形态、阶级分野，把不同信仰的村民整合到一起。

此外，还有村落的丧葬仪式。天主教的葬仪和佛教的葬仪各有不同，天主教信民和藏教也互相批评。但亚卡丁人死以后，不论是不是共产党员、信天主教还是佛教，每家每户都要带一瓶白酒前去慰问，用于葬仪开销；有的还要表示一下，给一两块钱，没有钱的，则给两颗酒糌；有的也给自己种的粮食。送东西和下葬那天可以是家中不同的人去。一般来说，全村来帮忙抬棺的一般都是男的。1997年撤区并乡以后，村长贡次发动村委会，在一次村民大会上提出，除了全村每家人都送该家一瓶酒、一陀酥油外，死者所在的小组还要每户人送该家一捆柴火（每捆约一百斤）。这是互相帮助。

另外一个重要时间全村村民都聚在一起：藏历新年。初五以前的新年仪式不能统一，佛教家庭和天主教家庭各过各，但到初五这天，全村人聚集在村小学，举行各种娱乐和比赛，包括拔河、“竞走”（音，应是长跑，一公里）等，村民们通过这些比赛，选拔出优秀的选手到乡里参加比赛，也是在新年期间举行。

## 五、等级与平权

丧葬仪式、亲属观念和年庆是把村民凝聚起来的重要途径，然而它们并不是最终的因素。贯穿亚卡丁人所有社会和家庭生活、所有宗教仪式和信仰中的根本原则，是等级与平权。它们不仅是一种固定的原则，还是一种能动的实践标准，也厘定着社会行为，并呈现为社会行为，积淀为村民的心理意识，成为和外界沟通和共享的支配性规则。

亚卡丁社会的等级观念为：客人高于主人，僧高于俗，长者高于幼者，男高于女，学生低于老师等，但具体的实践中则是一种实践性的等级观念，比如女客人高于男主人，女的年幼客人高于男的年长主人，年长的男女俗人低于年幼的僧人等等，一切都视情况而定，我们称之为实践等级观（*hierarchy in practice*），亚卡丁的一切生活空间都按照等级原则加以秩序化。外来者所看见的一切似乎平淡无奇，但在亚卡丁人眼中都蒙上等级。这套等级观念为所有社会事项排序，排出一个等级的序列，但贯穿其中的仍然是比较任何二者的高低，尊卑观念至为核心。等级原则中最具有实践意涵的是“厉害”观念。假使互相不熟悉的二者谋面，在无法确定等级的情况下，双方可能会有一场“较量”，确定出“厉害”的一方为上，为尊者；另一方为卑，为下者。这场“较量”可能是亚卡丁社会和外界社会发生关联的机制之一。

平权观念是一个非常基本的共同体观念，其基本含义为：任何人都是平等的，或者说应该是平等的，享有平等的权利，实施平等的权力。比如，所有年满十八岁者享有同样的投票权。平权观念不仅体现在公共场合，而且还扩展到普通生活中，成为社会生活的指导原则之一，要求村民在社会生活中负有平等的责任。这种平权观念实践的范围则根据事件圜局（*context*）而有大小的不同，比如各个村民小组内的平权原则只局限在该小组内；比如亚卡丁2007年向滇藏公路该段包工队讨薪者70多人，在讨薪过程中每个人都应该出自己的一份力，而不管所讨薪水的多少。这一原生观念受20世纪中叶以后外来平权观念影响得到加强，但后者因其外来的属性，又使之带上等级的意涵。

等级和平权原则在亚卡丁复杂地交织在一起，共同组织亚卡丁的社会和家室生活。亚卡丁实行长子继承制，体现着男权高于女权。家中有父亲在，则父亲是家长；父亲不在，

长子是家长,以此类推。“亲戚”一词,亚卡丁人说 gnyen-ba,发音作 nyung-ba。最亲的是兄弟姐妹,然后是父母,其他父系亲属,最后是因婚姻形成的亲戚。一旦成为亲戚这个共同体中的一员,就要互相尽义务,互相庇护。这引申出平权观念,不管是谁,都一律承担同样的责任。亲属原则包含等级和平权。

在游戏当中,即便是亲人之间也是平等的:该输钱的还得输钱,该赢钱的照拿不误。但亲人之间在打牌时偶尔借钱也属正常。长辈在游戏中有不是之处,晚辈尽管直言,而不必顾忌等级。

亚卡丁社会的等级与平权是亲戚之间等级与平权关系的延伸,或者反过来,亲戚之间的等级与平权关系是社会的等级与平权的一个缩影。亲戚之间的平权是社会夸富宴的基础,或者夸富宴是前者的延伸,结合佛教的灵魂转世观念和亚卡丁天主教为死者祭祀的观念,在社会的层面上,则又结合政党的社会平等理想。

如有一次,包工头(或曰项目经理)肖某送村长3斤猪肉(当时亚卡丁的猪肉正随着全国的经济高涨趋势在涨价,大概一斤17元左右),他不敢随便要。拿回来后,他赶紧给包工头送去20斤自家酿的酒,以及3斤核桃。

村里凡有挣钱的机会,村长首先会考虑贫困人家。2007年8月8日,前来调查的一名学生希望买一只土鸡来慰劳他即将前来的老师,答应花50元。村长就派他的孙子扎西到村下面的霍斯家抓了一只鸡来,给了她50元。他实践的是一种再分配体系,但是建立在社会均富的考虑上。

又如村中灌溉水的分配。旧社会时,亚卡丁有4个村,没有那么多的土地,水源充足,无需实行分配。到互助组时,开始分成5个小组;后来是生产队和公社负责,分组灌溉;村中渠水按户轮流分配浇灌,是20世纪80年代初实行生产承包责任制以后的事。水按照土地面积分,大概125亩或126亩地,要灌三天三夜。各家人数有多有少,所以各家土地亩数不等,渠水一天可灌五六家,或两三家、三四家不等,大约29天可全村转一圈。交接的时间是早上六点接班,下午六点交班,晚上的水放到水池储存起来。现在全村有4个水池。

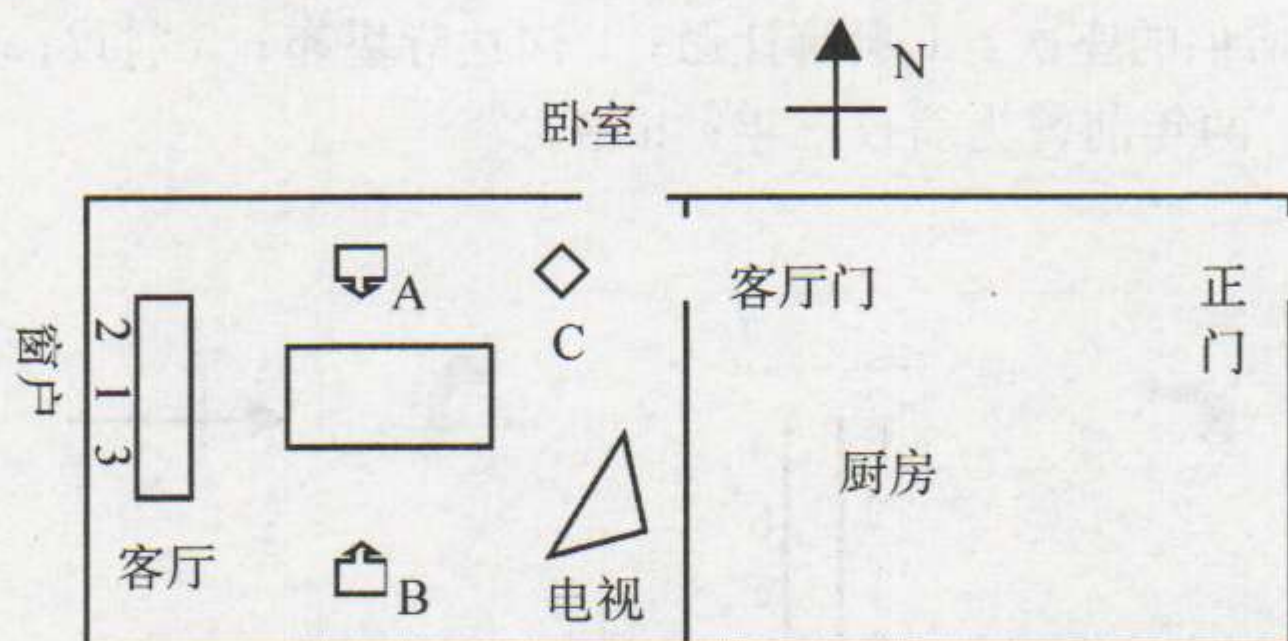
现在的分配方法是1981年确立的,共5个组,其中盐业组只有4亩地,另外4个组,其中嘎堆组等3个组灌溉时间一样,甲崩组多两天。每年在藏历春节十七日清理水渠、水池,约4天时间,清完后当天就由组员抓阄确定4个组灌溉的先后顺序;各组内部各家灌溉的先后顺序,也用抓阄来确定。2007年4个组的顺序是:甲崩组、仲巴组、嘎堆组、仲堆组。盐业组的4亩地、纳西村格绕组的6~7亩地加到甲崩组。抓阄的过程是:准备约长6厘米,宽4厘米的纸,共4张,一模一样,上面写上1、2、3、4等字样,折成同一种样式,放入碗中,和转。4个组长坐在碗前,找各组组长没有看见制阄的各1人前来抓阄,抓了以后放在其组长面前,由组长打开,按上面写的确定顺序。

村里规定偷水要罚款。亚卡丁按照乡里的样式,使用村规民约,其第十条规定社会治安方面的处罚一共有13条细则,其中第五条,“偷水者,罚50~300元”;第八条,“毁坏集体水沟、水池,罚500~1000元”,第十三条,“随意毁坏水渠者,罚300~500元”。尽管有这些规定,但村长从没有罚过款,都是教育了事。只有一次是例外。现任神甫在修建教堂时,有一次晚上放水和着泥沙到村里的一个水池,结果造成水池垮塌。他前去和神甫协商,最后神甫赔付1万元。

下面以座次为例,仔细研究社会等级的呈现方式。一般来说,每户客厅的座位次序,

都是一进客厅后面对的那排座位是最尊的，一般也是为客人准备的，与之相对的那排座位则为主位。让我们仔细研究各种情况。

村公所村长住处，如图所示。

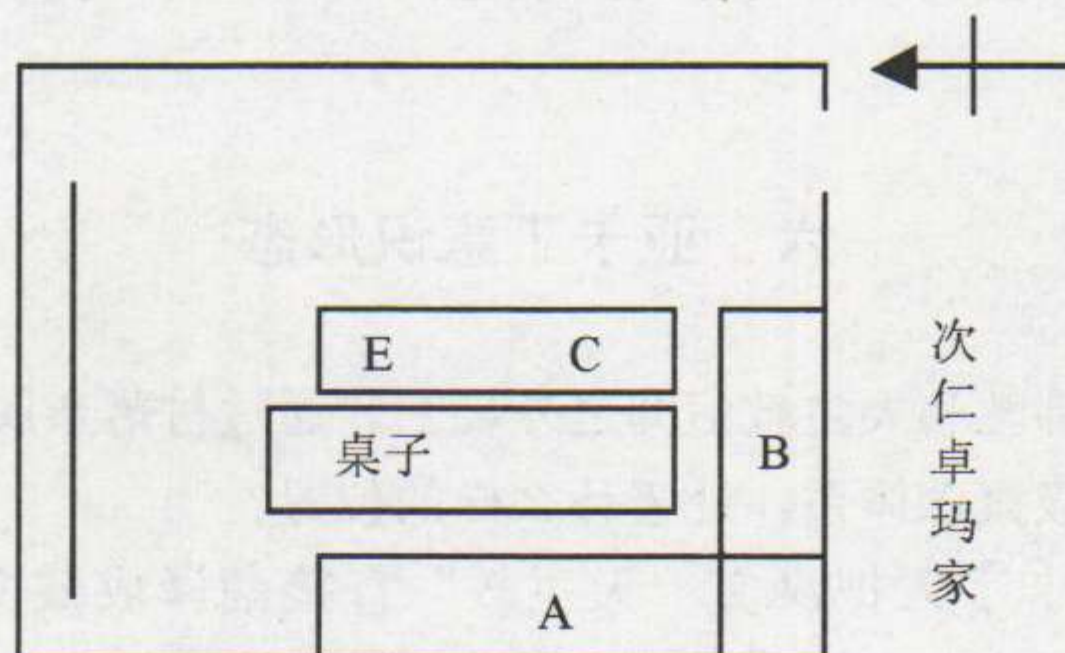


在亚卡丁，家屋内部座次和绝对方向没有关系。但为了读者的原因，本文还是标出具体房间的南北走向。图中，2、1、3三个位置面对入口，是最尊的位置，而三个位置中中间的位置又更尊，其余位置的尊卑次序如数字所示。村长一般坐A，对面B，这两个位置无所谓尊卑，都是主人所坐。有时加座C，一般是村长孙子洛桑扎西坐。一天晚上我因坐在1处，颇受贡次的烟熏，便改坐C，哪知扎西觉得不安，数次来请我坐1-3，他坐C。村民有事，大多站在C以外或者靠着客厅门。贡次的一位“知心朋友”（grogs-po-blo-thugs）曾坐B；贡次请布嘎来与我们聊天那次，布嘎坐1处。如家人团聚，则贡次坐1处，子女坐其他位置。

有一次，村长带着我在村间走动，刚好走到次仁卓玛（信的是佛教）家，邀请我们入内，坐序如下图所示：村长示意我坐A，而他则坐B，女主人坐C，E是她的女儿白珍（天主教信民）。村长让我坐A的理由是，我是客人，而他是本地人。A这个位置是最尊的。白珍不时为我们倒酥油茶，上核桃、奶渣等，基本上没有坐的时间。

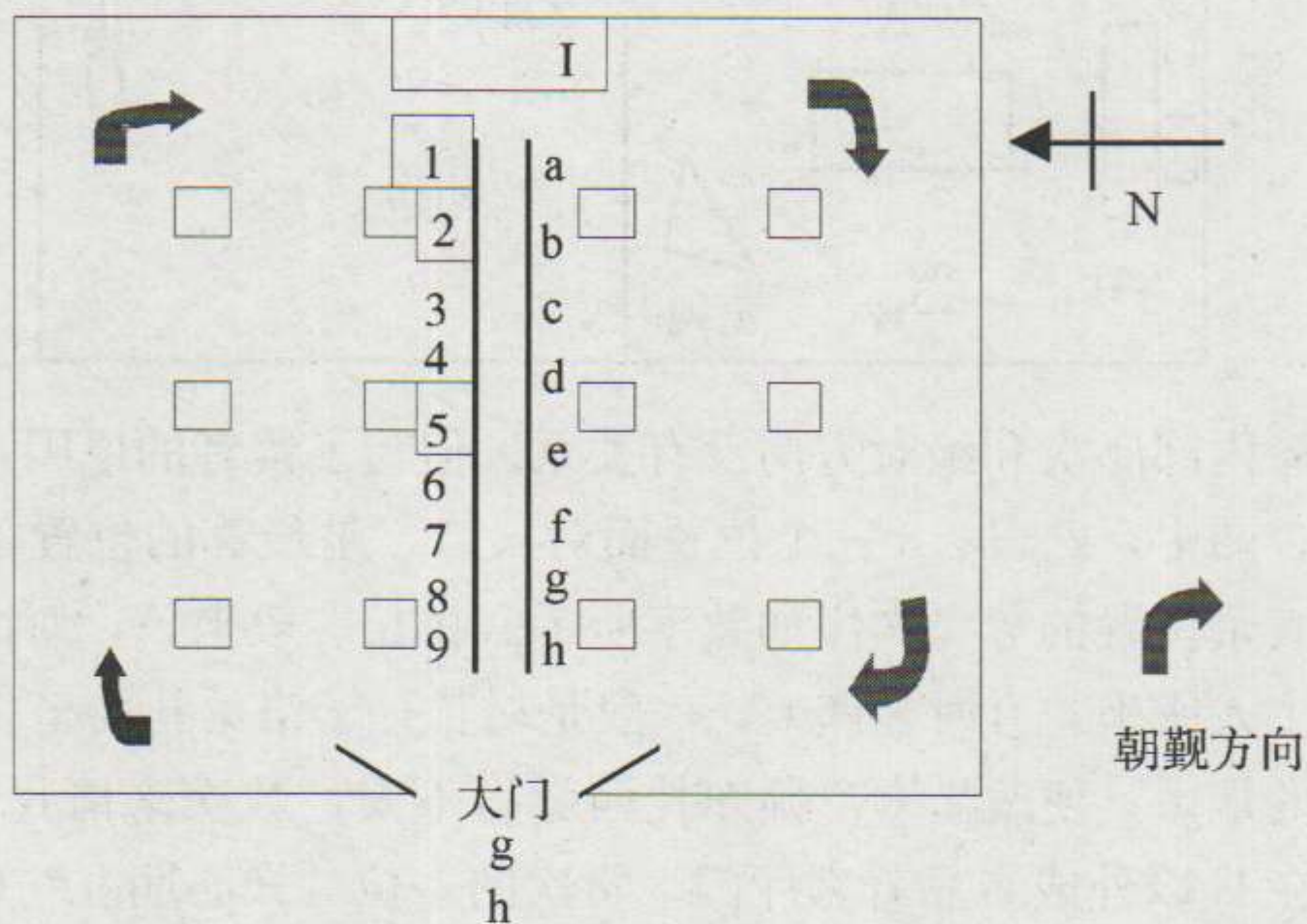
村长给我讲，前不久村中瓜泰去世，他嘱咐要前去的两名外来的研究生，带上酥油等随他前去。他们去以后，屋中所有人都起立，让座。村长带了两人坐了首座。但屋中并无僧人，他们在另一屋念经。

在天主教堂，这种等级原则表现为男女在日常仪式中分席祷告。尽管男席中会不时有女教友，女席中不时或偶尔有男教友，但一般而言是（面向圣像）男右女左。如果同时进入教堂，则是长者、神甫、修女居前。有时因没拿到教堂的钥匙，改到一学习室内祈祷，方向则以圣像（面东）所在为准，与教堂的圣像方向（面北）不同。在这个临时祈祷处，



男前女后（尽管男子2人所在的前排有1名女子，后排则清一色是女子，一共7人）。凡神甫去教友家里，照例给最尊的位置。

我们再考虑岗达寺大殿内僧人的座次。如图所示，其中I为岗达寺的主供宗喀巴父子三尊。举行法会时僧侣的座次：1喇嘛让迥；2岗达寺堪布；5翁孜；a年长僧降措，两年前为堪布；b扎西，两年前曾为翁孜三年；h格贵。



岗达寺大殿平面示意图

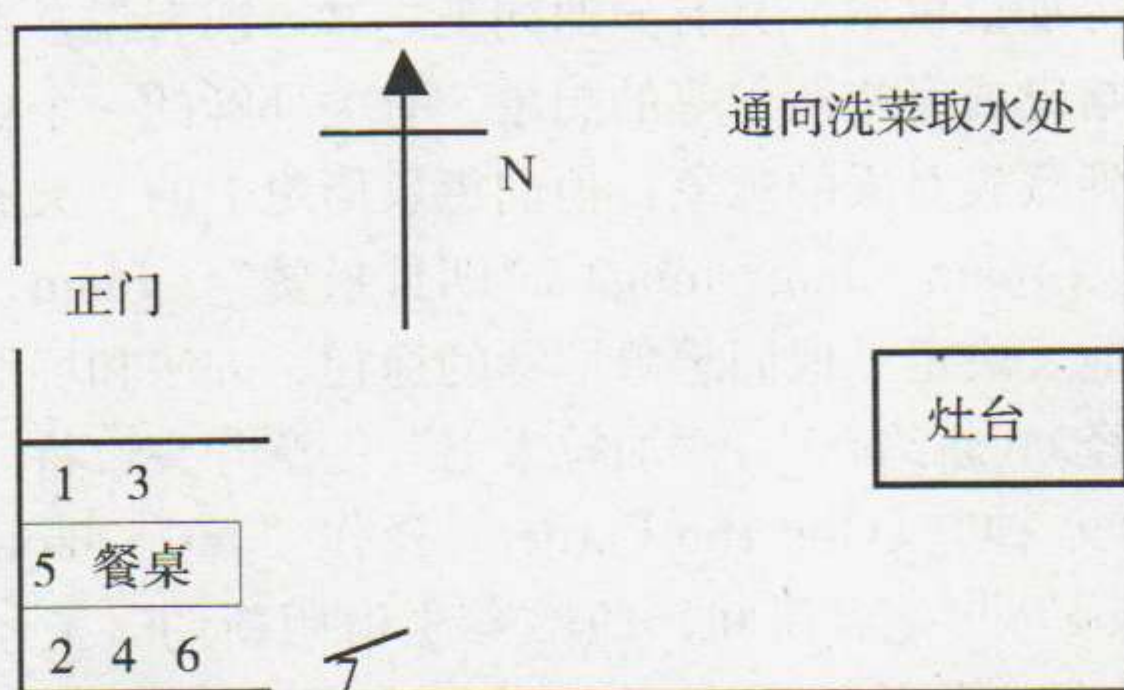
我们必须注意到，岗达寺堪布、翁孜和格贵都是三年一任；对他们的任命完全是根据个人能力，也就是说，所有有资格的人都可以担任这些职务。尤其是堪布，有资格者必须是经文“厉害”的人。只有喇嘛或活佛的位置无法通过平权的思想解决，他们是生而为活佛的。即便如此，活佛转世灵童候选人的遴选，也是遵从平权原则。如李安宅所说，这里没有贵族政治的弊端，但有着平权观念的优点。

我曾在岗达寺厨房与寺中僧侣一道用午饭。当时留寺的僧人不多，在厨房吃饭的僧人那天似乎都参加寺中的劳动，有的甚至没有着僧服。无论怎样，一道用膳的6名僧人，其座次如下：其中1为寺民管会主任扎西伦珠；2为副主任珠洛次仁；3、5为一般僧人，但有年龄长幼之间的关系，即3年长于5；4为寺院“签字”（音，或许为出纳？）扎西达瓦；6为服侍僧扎西，刚入寺两年。用膳间，5与6多次起身为其他僧人和我盛饭。入座前，扎西示意我坐他的位置，但我知道问题的严重性：作为俗人，我不能和僧人同座，于是知趣地坐在7处。

## 六、亚卡丁意识形态

在政党信仰、藏传佛教和天主教信仰之外，上述通过村落亲属观念、丧葬仪式和年庆等体现出来的平权与等级概念体系，处于什么样的位置？

我们知道，现在亚卡丁人把汉文“天主教”直接翻译成藏文，就是 gnam-bdag-chos，这是严格的对译；关于天的概念，布丁纳西村的传统，每年新年初五时，有一个杀



岗达寺厨房

“天猪”仪式。这个仪式藏语称“朗帕”(gnam-phag)，意即天猪。他们杀猪，用猪的内脏挂在三根特别从山上砍来专用作此仪式的木杆上，祭祀天。尽管一般认为该村族属是纳西族，但在“天”的理解上，他们更多接近藏文明中对天的理解，恰似在自我认同上，他们更多受到藏文明的影响。

亚卡丁人传统上对天主教的称呼是“yang-ring”(音)，即汉语“洋人”的译音。对神甫安多德来说，这是一个羞辱的称呼。他说：“我们是藏族，信仰的是天主教，怎么能说是‘洋人’呢？”他号召教民放弃这个说法。不过习惯难以一时改变，我听到不少村民仍然用这个词，而且用得很顺口。当我从他们一起用这个词来指她们的信仰的时候，她们显得很满意的样子。对他们来说，“yang-ring”指的就是他们信仰的那个宗教，而不是一种羞辱。又有“兑当巴”(vdus-dam-pa)，意思是正确的聚会，荣生家所藏一册藏文念诵经中，使用这个词<sup>①</sup>；现任神甫说这个词是汉语“教会”的藏译；而“西若巴”(phyi-rol-pa)，本意是异教徒、外道，因佛教自称内教，佛教以外的信仰则称外教。<sup>②</sup>对此，安多德也有另解，他说这是“我们天主教”对外教的称呼。

亚卡丁的天主教信民把“天主”翻译成 gnam-gyi-bdag-po，即天之主人或天之所所有者。教堂的主祭台后，挂两条竖幅，恰似一副对联，右写：天主在天受光荣；左写：良人于地享平安。2007年7月末，我在教堂的生活区看到他们把这两句汉语译成藏文，写在生活区的一块宣传黑板上。黑板上的内容分左右两个部分：右边第一排是四个大大的汉字，“恭贺圣诞”，下面一排是小标题，“耶稣诞生的故事”；左边就是上述藏译文<sup>③</sup>，其中“天主在天”中的第二个天，译作 mtho-ris，这个概念不会超过佛教中对“神所在之地”(lha-yul)的理解。有意思的是，在我问及耶稣是谁时，许多村民对我说，耶稣就是天主。圣诞节，亚卡丁藏语译作 Ye-shuvi-vkhrung-bavi-nyi-chad；汉语中的“圣”直译为“耶稣”，藏译为耶稣誕生日，最接近英文的表述。

在教民的观念中，耶稣是一个可以具体想象的人物或神，与格鲁派祭祀宗喀巴，将宗

① 见该小册子，第11页。

② 张怡荪：《藏汉大词典》，北京：民族出版社，1993年，1746页。

③ 全文转写：mtho-ris-su/gnam-gyi-bdag-po-la-gzi-brjed// sa-chen-du/sems-bzang-bavi-mi-dag-la-bde-bar-gyuar.

喀巴作为父子三尊之首等加以供奉,具有异曲同工之妙。或者说,亚卡丁信民对耶稣的想象,不会超过藏人对宗喀巴或者格萨尔等的想象。有关耶稣的一个更高的概念,就是天的主人,而这天又必须回到藏族对天的想象:他们想象历史上的“天赤七王”(gnam-gyi-khri-bdun)、“朗母母”(gnam-mug-mug)、“朗日松赞”(gnam-ri-srong-btsan)等历史的途径、方法和境地,决定了他们想象耶稣的途径、方法和境地。

在印度版藏文《圣经》(新约)中,“加拉太书”一章开头,将“叫(耶稣基督)从死里复活的父神”中的“父神”(God the Father)译作“yab-dkon-mchog”,而随后将“神”译作“dkon-mchog”。<sup>①</sup>笔者所知,1913年上海版新约《圣经》中已将“神”译作“dkon-mchog”;而“当拜主你的神(the Lord Your God)”则译作“rang-gi-gtso-bo-dkon-mchog”,藏文中的意思是“你的主要的神”;“天使”(angels)译作“pho-nya”,“魔鬼”(the devil)译作“bdud”<sup>②</sup>,“污鬼”(unclean spirits)译作“gdon-mi-gtsang-ba”<sup>③</sup>,而“鬼”作“bgegs”<sup>④</sup>。“dkon-mchog”在藏传佛教中,指的是宝,至宝,最上稀世之珍;可以成为“dkon-mchog”的,是具备六德者:“未积福者不得见,故是稀有;本非污浊之法,故是无垢;成就自他利益,故是有力;是众生善心之因,故是世间美饰;最胜第一超出世间;性非可变,故是不变。具此六德,称为至宝。”<sup>⑤</sup>佛教称“三宝”为佛、法、僧;“四宝”则还包括上师,即喇嘛。“pho-nya”指的是使者、信使。“bdud”在藏传佛教中指的是害人命、障善法的一种邪魔,为六欲天之一类<sup>⑥</sup>。“gdon”(鬼)指的是魑魅、邪魔,危害人的非人鬼物<sup>⑦</sup>。“bgegs”则指魔鬼、邪魔、厉鬼。

“人子”在《圣经》中本指耶稣自己,藏译作“mivi-bu”<sup>⑧</sup>,即直译为“人的儿子”,与英文 the Son of Man<sup>⑨</sup>同。“拉比”(Rabbi)<sup>⑩</sup>意指老师,先生等,在马可福音中,当理解作藏文里的 rgan-lags,但经译为 ston-pa-lags<sup>⑪</sup>,藏文中指的是大师、祖师、开派导师,或学术上创立派系的人<sup>⑫</sup>。藏译文加强耶稣在藏文系统中的等级地位。“天国”(the Kingdom of Heaven),在藏文“马太福音”、“马可福音”等经文中皆译作“nam-mkhavi-rgyal-srid”,其中藏文“rgyal-srid”一词指的是国政、国务或江山<sup>⑬</sup>;而用来翻译“天”的“nam-mkha”一词,则是指虚空或天空,后者指自然之天空,前者则是一个佛

① 新约《圣经》(藏文), Swapna Ptg. & Bdg. Works. Cal. -9 for the Bible Society of India 印刷. Bangalore, India. 第599页。蒙罗布先生赠予此书,使我能作此研究,特此致谢。

② 参见 B. F. B. S 所印“马太福音”第6页等处。2007年夏天,哥伦比亚大学巴尼特(Robert Barnett)先生路过成都,示我以他们所收藏之四册藏文圣经,蒙见许,我得以阅览这四册藏译经典。特此致谢。

③ 见 B. F. B. S 所印“马可福音”第14页。

④ 见 B. F. B. S 所印“马可福音”第24页,9:20。

⑤ 张怡荪:《藏汉大词典》,北京:民族出版社,1993年,61页。

⑥ 张怡荪:《藏汉大词典》,北京:民族出版社,1993年,1361页。

⑦ 张怡荪:《藏汉大词典》,北京:民族出版社,1993年,1353页。

⑧ 见 B. F. B. S 所印《马可福音》第22页。

⑨ The New Testament. The New King James Version. New York, Nashville, Camden: Thomas Nelson Publishers. 1984. p. 69.

⑩ 马可福音,9:5。

⑪ 见 B. F. B. S 所印《马可福音》第23页,9:5。

⑫ 张怡荪:《藏汉大词典》,北京:民族出版社,1993年,1116页。

⑬ 张怡荪:《藏汉大词典》,北京:民族出版社,1993年,558页。

教的概念。“天父”(My Father in heaven), 译作 yab-nam-mkhav<sup>①</sup>。

《马可福音》8: 31 中有: 他教训他们说: “人子必须受许多的苦, 被长老 (the elders)、祭司长 (chief priests) 和文士 (scribes) 弃绝。”这一段是耶稣对自己将来的预言。其中文士, 英文 scribe, 指的是古代犹太的法律学家、文牍或书记。藏译文把这三者翻译作: rgan-po、bla-ma-chen-po 和 chos-la-mkhas-pa。这是对藏文明分类秩序的改造。在藏文中, 这三者的组合是非常奇怪的顺序。按照藏传佛教的理解, 大喇嘛 (bla-ma-chen-po) 必定是所有顺序中居第一位的, 然后才是对佛法专精的人 (注意 mkhas-pa, 指的是专家, 并不一定是在佛法方面有功德即 yon-tan 之人), 最后才是长老, 按英文的意思, 就是年长者 (因为这里没有提到长老是否与文字和信仰有联系, 作为俗人, 尽管年高, 但亦得居末)。我们进一步注意到, 这三者是弃绝耶稣的人。译者的这个处理, 暗示基督宗教在藏文明中的命运。更进一步说, 这是一种紧张的关系, 译者翻转藏文明的等级系列, 要借《圣经》的藏译, 置耶稣于喇嘛等之上。实际上, 我们在亚卡丁看到, 神甫在村落信民中的角色等同于寺院“姑休”在信佛教者中的角色。无论怎样, 《圣经》和天主教的引入, 均逃不出亚卡丁既有的等级体系。

每当基督传教士们用藏语表述《圣经》及其信仰, 就处于两个包围之中: 一个是十多个世纪以来藏地有经文的世间法信仰的包围, 另一个是本文强调的亲属社会的包围。前一个包围使得它处处依赖藏文佛经的用语, 调整自身以适应, 或者在藏传佛教的神灵等级序列中找到“神”的合适位置, 或者加以改造; 藏传佛教所造等级及其平权观念, 不过是来自亚卡丁一类的地方所造的原生观念; 而在藏人的亲属观念包围方面则毫无反抗之力, 完全依赖其中的等级和平权观念。

亚卡丁的昂曲与在村的天主教神甫之间有许多类似之处, 但也根本不同。

我们不可忽视新约《圣经》代表着一种对旧约《圣经》的重新解释。它要表达的一个根本理念, 与得救必须生为犹太人的旧约不同, 那就是凡是信神的人皆可以得救。“马太福音”(12: 46~50) 表达的正是这一理念: “凡遵行我天父旨意的人, 就是我的弟兄、姐妹和母亲了。”<sup>②</sup> 其时, 有人告诉耶稣, 说他的母亲和弟兄站在外面要和他说话。因血缘的原因而不能得救的, 在耶稣这里都能得救, 血缘的界限消失。换句话说, 所有人都是平等的。这个理念, 正是大乘佛教所阐发的: 众生皆有佛性, 不过是根器不同罢了; 对藏传佛教来说, 则是不同根器, 觉悟有先后、快慢不同而已。宁玛派强调有一个“能缘心性的明空本净之实相”, 而莲花生的无上心印, 对当下无有污垢, 明空无执的自己觉性, 则因根器不同又有渐悟、顿悟与妥嘎悟之别<sup>③</sup>。《马太福音》中说撒在好的土地里的种子, 能结实, 有一百倍的, 有六十倍的, 有三十倍的, 就是这个道理<sup>④</sup>。土观大师对即生成佛也有阐述, 他认为“若不即生成就和合七支相好庄严的圆满受用身, 则断无成佛之理”<sup>⑤</sup>。

在一定意义上, 耶稣关于亲属的那句话放在亚卡丁, 是对藏人原生亲属观念的申发。

① 见 B. F. B. S 所印“马太福音”第 30 页 12: 50。

② 见 B. F. B. S 所印《马太福音》第 30 页 12: 50: sus-kyang-ngavi-yab-nam-mkhav-la-bzhugs-pa-devi-dgongs-pa-bzhin-du-byed-mkhan-de-ni-ngavi-spub-dang-ngavi-sring-mo-dang-ma-yin-no。

③ 土观·罗桑却季尼玛著, 刘立千译注, 《土观宗派源流》, 拉萨: 西藏人民出版社, 1984 年, 第 39~41 页。

④ 参《马太福音》13: 8。

⑤ 土观·罗桑却季尼玛著, 刘立千译注, 《土观宗派源流》, 拉萨: 西藏人民出版社, 1984 年, 第 183 页。

由此可见,藏传佛教与天主教信仰,以及后来进入的政党信仰,与村民们原生的等级和平权观念并不冲突;相反,村民们将这些观念整合到一起,成为有机的一体。如我曾拜访现任神甫一信仰天主教的亲戚家,女主人告诉我他们:第一,爱毛主席;第二,爱天主;第三,爱父母。当我希望她顺着这个顺序继续往下说时,她停止了,说:“就这三个。”

## 七、结论

亚卡丁是藏人社会的一个缩影,也带着自身独特的历史和现实的特殊性。它是文明社会的一分子,也带着村落共同体的特有因素。

萨林斯曾援用特纳的“反结构”(communitas)概念来表述国王死去后、王位继承者出现之前的那种反结构状态<sup>①</sup>。亚卡丁存在两种政治制度:等级制和民主选举制。亚卡丁是等级与平权相互作用的产物。等级性的文明之中平权的思想意识形态占据着举足轻重的地位。亚卡丁经验启发我们重新审视这两种思想,总体评价它们在人类文明中的位置。亚卡丁历史是平权制和等级制交替的历史,他们的生活是等级观念和平权思想交互作用的生活。他们的历史和生活存在着平权发挥作用的时期或者局部,又被更大时段和更大范围的等级体系所包纳。我要赞叹他们的生活在这两种基本观念支配下如此井然有序,同时又变动不居。

这个结论让我们回到埃德蒙·利奇在著名的《缅甸高地的政治制度》中提出的钟摆结构,一个群体的政治体制内含另一个种政治体制的元素,有对另外一种体制理想,因而拥有一种他者观念。若把亚卡丁社会视作藏文明的一部分,我们必得注意它内部同时存在等级和平权的思想和社会设置,是这种内在矛盾,促使亚卡丁社会受到外来因素的激发而发生变化:利奇的“钟摆”被内置到藏文明社会内部,成为社会过程的一部分和动力<sup>②</sup>。

我感觉到亚卡丁社会透露出一种特质:是这种特质使得亚卡丁依旧是它自身,同时又融入到藏文明和区域整体当中为一分子。在融入的过程中,等级和平权的观念发挥作用。

① 萨林斯:《历史之岛》,赵丙祥译,上海:上海人民出版社,2003年,第67页;第95~96页。

② 有关政治制度部分的讨论,要感谢王铭铭、梁永佳、刘琪和罗杨等师友所惠赐的意见。